

社会福祉の観点からの共生思想

仏教における共生

真鍋 顕久

Symbiosis Thought from Aspects of Social Well-being

- Symbiosis of Buddhism -

Akihisa MANABE

1. はじめに

これからの社会福祉の指導原理はノーマライゼーション原理から共生の原理へのパラダイム転換が要請されるが、三谷(2003)はそれについての構造的分析を行っている。すなわち、ノーマライゼーションの原理は原理的に高い妥当性・有効性を有するが、それはあくまで北欧に端を発し、世界に普及した原理であり、それがわが国に導入されたものであるがゆえに、欧で着想されたノーマライゼーションの原理が我が国で真に原理として機能するには一定の前提を必要とするとしている。その原理の根底には人権、人間の平等や尊厳性、公正、民主主義の原則を確固として目指しているものがあり、その原理は我が国の精神的・社会的・文化的背景、教育・福祉の歴史からみて真に機能しているかと言えば疑問の余地があるとの見解により、今後の我が国の福祉思想は我が国の精神的・文化的・社会的伝統に立脚する独自のものでなければならないとの問題意識を提示している。また、三谷(2003)は、我が国では今日、共生の思想が活発に論議されるのに対し欧米では我が国の文脈での論議が低調であるという。この相違のメカニズムの一つには欧米の徹底した二分法と我が国における一元的思考への親密さ、曖昧さを受容する精神構造にある、と仮説している。

本稿では、一応その仮説に立ち、新しいパラダイムに相応しい社会福祉の原理として「仏教における共生の思想」の可能性の追及を提案したい。「仏教における共生の思想」といってもあまりにも広大であるので、まずはこれに関する主な先行研究をとりあげ、その認識方法についての可能性を検討したい。

2. 様々な立場からの共生の定義

まず、共生の思想とは何かについて『岩波哲学・思想事典』の定義をみよう。それによれば、「この言葉は生態学では寄生の対概念として用いられるが、現代日本の思想界では『人間と自然の共生』、『他民族・多文化の共生』、『障害者との共生』、『男女の共生』など種々様々な文脈で使われている。調和や一体性の幻想が崩壊し隠蔽され、抑圧された対立が噴出する状況下で新たな共存枠組みを模索する問題意識が根底にある。(中略) 現代的意味での共生は、自他が融合する『共同体』への回帰願望ではなく、他者たる存在との対立緊張を引き受けつつ、そこから豊かな関係性を創出しようとする営為である。『共に生きる』を原義とする英語表現に symbiosis と conviviality がある。前者は生態学的共生を意味するが、後者は日常的には宴を意味

し、思想的に異なったふくらみをもつ。～」と説明されているが、この共生の項には仏教思想との関連、椎尾弁匡の共生運動が言及されていない。ここには欧米の思想の立場からの定義であって、我が国の精神的基層をなす仏教思想からの視点が欠落しているように思われる。

石川(1992)による共生の起源の説明によると、ドイツの植物学者であるド・バリー(Heinrich Anton De Bary 1831～1888)により、1879年に著した『De La Symbiose』のなかで、接近した場所で生活する生物種間の関係について名づけられたものである。もとは生態学の分野で用いられるsymbiosisの訳語である。ド・バリーによる共生の定義では、「異なる二種またはそれ以上の生物がひとつの場を共有することにより、少なくともパートナーのひとつの生き方が影響をうける関係」であるとしている。

共生という言葉は、もともと生物学におけるシンビオシス(symbiosis)に由来しているが、三重野(2000)は、「自然界における共生」と「人間社会における共生」に分けている。自然界では①生物の領域ではミクロな細胞内共生、消化共生系、②生物群の共生、森林との共生、生態系として全生物界、循環系、がある。人間界における共生には、①人間と他者との関係について、差異を差異として認め、許容するパーソナリティ、自己、自我の存在が望まれ、同質性と異質性が錯綜したなかでの共存、共生的結合が主要なテーマである、という。さらに、欧米の共生(symbiosis)は「自然界における共生」がほとんどであるのに対して、我が国では1980年代から「共生の思想」がクローズアップされ、「自然界における共生」、「人間社会における共生」にまでに拡大され、例えば、三谷(2003)にあるように、自然環境と人間との共生、国際経済と日本経済の共生、国際政治と日本の政治の共生、教育・福祉における障害児・者と健常児・者との共生、とあらゆる領域にわたって論議されている。それだけに、広範囲・多様に論議される「共生」の概念はその定義が多義的・曖昧なだけに、かえってあらゆる思想を結集させる力がある。欧米の共生の概念は我が国でのそのように豊穡・多義的・曖昧性を有するそれと際立った違いをみせている。すなわち、欧米での共生論は微生物学的、生物学的、動植物学的な文脈と人間学的、哲学的な文脈での「関係論」としての共生であり、後者の関係論を共生論の範疇に入れば、その論は我が国でのそれ以上に徹底した論議の伝統があるかもしれない。現在のところ、欧米における関係論は共生論として論議されていないのではないかと仮説するものである。

松田(2000)によれば、「共生とは、異質なものと共存するための概念である。自由競争と共生は全く矛盾しないというのが結論である。共生関係は互いに利害が対立することもある微妙な均衡の上になりたっている。共生とは、敵も味方もすべて自分とは独立した主体であり、しかも互いの殺生与奪に深く影響を与える相手として理解するという思想である。共生とは近代合理主義の思想から生まれた概念であり、その否定の上に成り立つ概念ではない。共生とは、個々人の利害が完全には一致しないことを認め合った上で、互いにそれぞれの利益追求の自由を認めた上でなりたつ関係である。」という。

井上(2000)によれば、「我々の《共生》理念は、この不協和音やきしみを、社会的病理としてではなく、健康な社会の生理として捉え直す。利害と価値観を異にし、多様な生の諸形式を実践する人々が、対立し、論争し、「気になる存在」として誘惑しあうことによってこそ、人々の知性と感性は拡大深化され、人間関係はより多面的で豊かになり、人生はもっと面白くなる。(中略)異質なものと土の不協和音を響かせる《共生》においては、安定した閉鎖系の調和・協調に代わって、活発な競争が展開されるが、人々の目標体系も異質なものが競合する以上、そこで成立する競争形態の中心は、所与の目標の達成度を競うエミュレーションではなく、目標

そのものを多様な仕方で模索するコンペティションである。それは、多様な目標追求を両立可能にするように、目標追求の仕方を規制するとともに、相互の衝突の調整基準ともなるような、一般的ルールの共有によって、である。このようなルールの形成のための、実体的・手続き的指針となるものは、人権、公正、民主的参加など、人類が試行錯誤を通じて歴史的に発展させた原理である。しかし、《共生》とはすぐれて冒険的な企てである。この冒険に乗りだすには、与えられた人生の範型に安住しない自律の気構えと、異質なものと積極的に関係を取り結びうる寛容の度量という、人間的資質の陶冶が不可欠である。」と述べている。

栗原(1997)の見解では、「＜共生＞(living-together, conviviality)とはコモンズ(commons 共用地/共用活動)を源泉として構成された、主に共同体が解体した都市型社会における生の政治、人間の政治の關係の組み替えの戦略である。それはユートピアとして構想することはできない。それはあらゆる強制的な規範に批判的な、受苦者の視座に立つヘテロトピア、プリコラージュによるリテクスチュアリング(織り直し)であるしかない。コモンズは、人間の営みの中でもっとも生命系の自律的かつ相互的な活動に近い。コモンズを源泉とする＜共生＞は、生命の次元における結び合い、結び直しという論理と倫理を含む。＜共生＞は、コミュニケーションへの疑い、むしろコミュニケーションの不可能性から出発する交わりの企て、といえる。＜共生＞はコミュニケーションがしばしば導く同一化、同質化ということとは逆のベクトル示している。＜共生＞は、自律したものの同士の、つまり異なるコードをもつものの間の、＜異交通＞としてしか成り立たない。＜共生＞は、互いの生きる力を活性化する。異なるもの同士の結び合いが、『両眼視覚』のように、相乗された力を生み、奥行きのある世界を表す。死者、他の生命系、人間の＜共生＞は、ネットワークング(異交通的にネットワークする行動)として、権力の網の目に表裏重なるようにして現れる。これらの＜共生＞点は、人々の下からの公共性を停泊させる、世界のボワン・ド・キャピトン(縫い止め点)として、権力の網の目の至る所に出没する。」としている。

高田(1995)によれば、社会福祉思想としての「共生」を社会福祉にかかわる各局面、すなわち文化・政治・経済で用いられる共生の概念の整理をし、それらを通してこれからの社会福祉を内発的に開発する可能性を検討する。共生の概念を整理した上で、以下のような結論をしている。共生の文化として学ぶことは、自立的個性を尊重した關係の形成であり、単なる調和を越えた、積極的な關係を築いていくことであるとし、「共生」を以下のように整理する。(1)「共生」とは基本的に相利共生を意味している。(2)共生關係は予定調和的なものではない。(3)共生關係は關係系のもとで成立する。(4)共生は相互の自立(自律)と個性を尊重する。(5)共生は新しい關係論の愛知的基盤である。さらに共生の諸相として、「政治」における共生概念、「経済」における共生概念を検討している。さらにこれら共生概念が社会福祉を内発的に発展させるものとしていかに機能しうるかの展望を行っている。

福島(1998)によれば、障害者と健常者の共生のスローガンには2つの危険な落とし穴があるという。「①『健常者と同等・互角』に生活することが、『障害を克服する』ことであり、『障害者の目標』だとする思想は問題である。大切なことは、障害者と健常者が『同じように』生きるのではなく、障害の有無に關係なく、各人が『いかに生きるのか』ということである。『障害の克服』がめざしている『ゴール』には、本来、すべての人間が問われるべき課題、そして、人生における最も重大な課題であるはずの、『生き方の問題』が全く含まれていない、ということである。②『障害者と健常者が共に生きられる社会をめざそう』は、健常者の抱えているさまざまな差別や抑圧、対立といった深刻な諸問題を、さしあたり『不問に付す』ことができ

る。現実には、健常者同士、障害者同士も、とうてい、『共に生きること成功している』とはいえない。深刻で複雑な問題を含んでいる。従来の『二項対立的な発想』での『共生論』には限界がある。差別と共生を考える必要がある。共生は、『複合』しなければ成立しない。すべての『いのち』が、他者との関係において、『多様性』や『異質性』を保持しつつ、同時に、＜共通の存在＞である。すべての人間は、『年齢』や『性別』、『門属』の違いや『障害』の有無を越え、皆、＜欠如＞を内包した＜いのち＞そのものであり、その＜欠如＞を他者から満たしてもらう関係にある。こうした認識を基礎とする関係性こそが、『複合共生』なのである。そして、この『複合共生』において中核的な役割を果たすものとして、私は＜相互コミュニケーション＞という人間特有の行為に注目する。すなわち、あらゆる『いのち』の中で、人間のみが、他者の『欠如』を満たし合う際、＜相互コミュニケーション＞を用いる存在である。…そうした＜関係性＞こそが真の『共生』としての『複合共生』の姿であり、教育や福祉、生産活動や市民運動など、人間のあらゆる営みにおいて、私たち一人一人がめざしていくべき将来計画のビジョンである。』福島は主張は『相互コミュニケーション』の関係性こそが真の共生としての『複合共生』の姿であるというものである。

黒川(1991)は、「共生の思想の基本的な内容は、近代主義、近代建築に異議を申し立て、そのパラダイム変換を図る私の意志の表明となっている。この共生の思想は、インドの唯識思想、日本の大乘仏教の思想、をプレテキストにしている。このような日本文化の特質は、共生の思想として説明できるものである。つまり共生の思想は、日本文化の特質のテキストでありながら同時に、近代主義のパラダイム変換のためのテキストでもある。『共存論理』の原点になるものは、インド哲学の『絶対不二論』、ヴェーダーンダ学派の思想、ナーガールジュナの唯識思想、大乘仏教の『空』の概念であろう。ここに今日の私の『共生の思想』の原型がある。唯識論は近代主義と二元論を乗り越えるための共生の思想のバイブルになりうると考えてきた。この唯識論は大乘仏教の根幹をなす思想であり、仏教の本質に思いをめぐらすとき、もっとも重要な位置を占める思想である。唯識の根本思想は無記、善、悪、どちらでもない中間領域が存在するという。そこにこそ二元論を乗り越える鍵がある。」とし、さらに黒川(1994)は、「共生の思想が描く世界像は、アドルノの『和解とは、対立するものの和解、異質なものの和解、あるいは目に見えるものと目に見えないもの、人間と神との和解』であるという。まさに共生そのものではないか。また、マルチン・ブーバーの『われ それ』、『われーなんじ』についても、ある意味で西欧的な個の觀念の大胆な否定である。その意味でここに述べられている我と汝の論理は、すでに西欧の論理的整合性を越えて仏教哲学に近づいている。」と述べている。

以上、共生に関する代表的な定義をみてきたが、少なくとも生活文化に係わる分野である社会福祉における共生思想を考える際には、我が国の精神的・文化的・社会的伝統に立脚する等身大の思想が求められる。そこで、次に共生の思想を仏教の立場から検討を行うことによって、その思想をさらに深化させる手がかりを得んとする。

3. 椎尾弁匡とかれに対する見解

わが国における「共生」の用語の普及は椎尾弁匡師(1876～1971)の理論と実践活動に負うところが多大である。椎尾弁匡師は浄土宗の学僧、共生会の創設者、慈友会の中心人物でもある。浄土宗の山下官長が、1918年に「国民覚醒運動の所志を表明」したことを受けて、椎尾らが「一宗をあげて時局覚醒の運動」に着手し、仏教の教説や精神に基づく社会や国家、さらには世界

の改良・改善・改造の必要性を訴えた。その後、椎尾師は、「共生」の理念のもと教育界にて後進の指導に生涯を捧げた、さらに衆議院議員も務めている。

椎尾(1972)は宗教を、「真に生きんとする欲求を充たすにありて、真に生きるは今生きて永遠に伸びるにあり、己を空にして一切を全うするにあるものと信ずる」とし、宗教の「究竟はただ社会的事象であって、社会的に解脱し、真の共生を全うすべきものである。」と主張し、共生運動を開始する。「椎尾の共生運動は日常的な業務の中に阿弥陀仏の真実生命を発見し、同事、すなわち協調と分担の社会を実現するとあるようにあくまで社会の宗教として展開する」。

椎尾(1972)によれば、『共生の基調』では「共生のすがた」として十項目を挙げている。

(一) 身生きる。それは喜び働くことである。(二) 心生きる。それはめざまいさむことである。(三) 物生きる。それは、簡易生活の必要、廃物を利用し厚生すること、物は天地一切の力の集まるもの、である。(四) 事生きる。一切の事を生かすには、虚礼陋習の打破、当務充実、業務分配、が必要である。(五) 人生きる。それには、時を生かす、教養を生かす、信仰生活、が必要となる。(六) 家生きる。和合である。(七) 隣間生きる。(八) 自治生きる。(九) 国いきる。(十) 世界いきる。「各人業務に生きてその分担を全うし、互いに和合協力信用して進歩発展する。ここに同胞国家の現実となり国が生きることとなります。かかる国家が集まって国際に生き、ついに全人類とともに生き、一切の死有を棄却して生々の発展やまず、覚醒進歩の仏国浄土 - 共生世界の実現 - となることを期するものであります」と述べている。

さらに、椎尾(1972)は、共生要目の十綱を目標として掲げている。

(一) 共生同人は共存共栄の立場より、進んで共生真実の大道に生きるものとす。(二) 共生同人は天地一切の諸縁和合を実相とし、生命とし、これを共生するものとす。(三) 共生同人は一切の迷信を打破し、覚醒正態の宗教に生き、創造進化を旨とす。(四) 共生同人は国体の尊厳を明にし、国民信念に生きて万邦協和を全うせんとす。(五) 共生同人は研究考察を深くし、改善実行をあげ「喜び働く」をモットーとす。(六) 共生同人は業務の尊重充実をもって生命とし、死事死物なきを期するものとす。(七) 共生同人は偏見の誤りを脱し、全体の作業、有信の教育を主張するものとす。(八) 共生同人は政治の中心を人生進歩に描き、同胞生活と人類共生の実現を期するものとす。(九) 共生同人は経済すなわち信仰の立場に立って産業の発達、経済の充実を計るものとす。(十) 共生同人は浄仏国土成就衆生をもって使命とし本願として主張するものとす。

このように人間の生きる実相として縁起を捉えた共生の思想を実践に移し、共生運動を展開し、「共生」という新しい仏教の姿を実現させたのである。

椎尾にとって共生運動は、仏教思想の基本である縁起の社会的実践であり、また浄土教の真実相である。さらに、椎尾(1972)は浄土教観について「浄土宗は単なる個人の解脱ではない。浄土を顕現せんとするのであって、その浄土の中に私のあらわれるのが往生浄土である」と述べている。椎尾の浄土教観について、藤本(1999)は「そこには、『共生』を『共に生まれる』ではなくて『共に生きる』と理解する椎尾の思想が脈打っている」とし、往生・共生理解が、「浄土教の有する『時期相応性』の具体的事例とみなすならば、具体的な時代の具体的現場の只中において、仏教なく浄土教が主体的に捉えられるときに、その具体的な時代・人心に応答することが求められる。その意味で言えば、『生まれる』が『生きる』へ比重を置くゆえに、浄土教用語の再解釈と“社会”という視点をもたらす。その観点から生起するのが、“社

会的”ないしは“念仏的”体験に基づくところの椎尾の強調する意味での『共生』である」と述べている。

このような「生まれる」という意味が「生きる」という意味として受容される変化に注目しなければならないが、そこには人間を「死後」という観点よりも、「生きている事実と現象」において捉える価値観のようなものが近代及び現代を支配していることも影響しているといえるであろう。このような価値観の支配とともに、椎尾の共生運動により、「共生」が「共に生きる」と理解されることになるのである。椎尾は『共生の原理と組織』の論文のなかで「万法の根本実相は共生」にありと結論づけ、共生とは「人間としての真実生活を全うすることにより「ほんとうに生きる」ことである、としている。さらに、「ほんとうに生きるということは、単なる存在の思想を打破して、常に進歩有り、調和有り、美しさある生きる道に進むにあります。(中略)天地を抱擁して歩々進歩せしむる大生命の中にも共に生かされるをいう」と述べている。

芹川(2000)によれば、椎尾による「共生」とは、仏教の根幹をなす「縁起」の世界観に思想的根拠を置き、「縁起」の思想をわかりやすく「共生(ともいき)」という和語にあらわしたものであり、「共生」の語は、直接的には、善導の『往生礼讃』の中の偈文「願共諸衆生、往生安楽国(願わくは、諸々の衆生と共に安楽国に往生せん)の文によるものである。この「共生」の思想は、とくに第一次世界大戦後の現代思想や国際思想、さらに国体思想の実質たる同胞主義などの根拠に基づくものである。

前田(1997)によれば、椎尾の共生の思想は次の三項目に総括できるとしている。仏教、特に浄土教に基盤を置きつつ、第一に人間がその本来の在り方に目覚めるべきこと、第二に人間がありとあらゆる生きとし生けるものとの平等の共生、また自然との共生に立つべきこと、第三に理想世界としての共生浄土の実現を目指すべきこと、としている。

一方、木村(1999)は椎尾の共生論を「椎尾の共生論は、仏教の立場から先駆的に提唱されたものとして、傾聴すべき内容を含んでいる。しかし、そもそも人間の生の現実態がいかなるものであるかという点の考察が十分とはいえない。また、念仏者以外の人々がこの『共生』にどう関わるかに関して、明確な展望がない。そのために、いわば『開かれた』共生論とはなっていないと思われるのである。」と述べている。

また、栄沢(2002)によれば、「椎尾の主張は、第一次大戦直後から盛んに唱えられるようになった改造論の一形態であり、その実現をめざす運動としての性格をもっていた。政治的には、一燈園の西田天香や無我愛の伊藤證信と同様に、大正デモクラシー運動や労農運動、社会主義運動には批判的であった。そしてかれは、国家権力の上からの国民教化策、換言すると歴代内閣の風紀問題・思想問題対策に、共鳴・同調・協力する傾向を強めていった。殊にいわゆる戦争とファシズムの時代には、忠君愛国の精神に燃えた天皇の臣民として、国策に全面的に協力する『無我奉仕』の精神を強調した事実を見落してはならない」としたうえで、「かれの共生の倫理は、国民の中に生き続けてきた、伝統的な『生かされる』論理と倫理を、仏教の教説によって理論化・正当化するものであった」としている。さらに、椎尾の共生について、「椎尾弁匡が説く共生の関係は、無私奉公の利他行の実践をぬきにしては、成立しない関係にあった。したがって自己利益の追求を第一とする、利己的な精神や行動の制限ないし克服が、不可欠な条件だとされていたのである」と述べている。

さらに、新井(1999)は、椎尾の共生思想は、「国粋思想の土台の上に仏教の論理を展開した感が強い。自分で意識したかどうか分からないが、皇国あつての『共生』を説いていたようで

ある。もしそうであったとするとこれは『八紘一宇』の仏教版であり、現代のグローバル世界に求められる普遍性はどこにもない」と指摘している。

このような椎尾の共生思想に対する批判的見解もあるが、しかし、社会の宗教として、社会的実践をおこなう場合、その時代の社会的枠組みの中で活動することにおける難しさということも考える必要があるのではなかろうか。

4．仏教における共生の定義

仏教学者等による共生の定義については様々な宗派から様々な定義がされているが、ここでは主として浄土教の立場の定義に限定して考察するものである。

尾畑(1998)によれば、「共生の仏教学」を構築するには、自分の非「共生」的な現実生活への反省と、様々な非「共生」的な世界への批判が前提であると主張している。そして、フランスに亡命中のベトナム僧侶のティック・ナット・ハンの言葉を用いて「私たちの存在は(相互生存)する存在である。だから、仏教的立場で基本的人権を考えるならば、それは共生する権利の回復となるだろう。非『共生』的世界～から『共生』する自己を取り戻していく、奪い返していく、それが他ならぬ仏教だからである。』したがって、「仏教は共生する自己奪環の運動だといえる」とし、また、浄土教仏教で言えば、「阿弥陀の本願は私たちが課題にする「共生の仏教学」の原点である。」と述べている。

清基(1999)によれば、「『共生』の、その用語の原点に還れば、『異なった種類の生物との関係』すなわち人間と他の生物との関係を問題となる。仏教が仏教としての意味づけを『共生』という言葉にまず与えられるとすれば、まさにこの点ではないかと考えられる。」とし、親鸞にみられる共生の思想に関しては、「共生とは、～(中略)～多様な生物が本質的に不可避な対立関係をもつ現実を認めたくて、新たな共存関係を構築していこうとするものである。」すなわち、「自他が融合するのではなく、他者は他者として不可避の差異がある存在として認め、その上で縁起的存在としての自他の共存関係を認識する、そして、そのすべての論理の根底に往生浄土と阿弥陀仏の本願があるのが、親鸞に見られる共生の思想なのである。」と述べている。

檄(1999)によれば、「『共生』を縁起の意ととらえると理解しやすい。」とし、「共生の世界には支配・被支配の関係は存在しないのである。それぞれが互いになんらかの形で作用しあい、また、物理的な環境とも相互作用しており、単なる部分の集合ではなく、どれかひとつが攪乱されれば、全体が影響を受ける。もちろんすべての要素が同等の力をもっているわけではないが、少なくとも支配・被支配の関係は存在しない。すなわち尊厳においては平等といえる。それぞれが利害をこえて相互に関係しあっており、しかもそのひとつひとつが絶対の存在意義をもつ。『共生』とは、そのような関係をあらわすことばと理解できる。仏教の立場からみると、それはまさに縁起の関係といえよう。」と述べ、さらに、「我欲こそが、人類の繁栄の原動力であり、もとより我欲をはなれてわれわれは存在しえない。縁起にそむく我欲は否定すべきものであるが、その完全なる断滅を望むことはできない。ある程度我欲を認めつつ、それを制御して、共生の世界をめざす、というような姿勢が求められるのである。」と述べている。すなわち、「大乘仏教の経典は、ただ煩惱を遠ざけることのみを重視するのではない。むしろ煩惱を手がかりとして救済の機縁をむすび、さとりへと導いてゆくような態度を高く評価する」のであると述べている。

新井(1999)によれば、「真剣に『共生』を語る場合、すでに存在する関係についての価値観

の転換と、その新しい価値観の現実生活での実践を伴わなければならない。それには豊かな心と勇気が不可欠となる」ことを前提としている。そして、「主体が自分の利益を大きく殺いでまで共生を語ることにはあり得ない。ここに世俗的な『共生』限界があり、間違えると思いやりの強者の論理か、世渡り的な論理になりかねない」とし、「仏教は、強者・弱者の区別なく、すべてのいのちに絶対の価値を見出す教えである。」したがって、「仏教的意味での『共生』～は無我を基調として他との共生を語るところにある。」と述べている。さらに、親鸞における共生の思想として、「自我が破られ無我の境地に達するとは、如来の本願に照らされて、凡夫としての自己の本来の姿に目覚めることである。この目覚めが他者との共生の原点なのである」そして、「そこには自我の完全否定と、他人のいのちに対する最高の敬意が示されている。」したがって、「親鸞の立場から言えば、『共生』は如来の願いだと言うことができる」と述べている。

奈倉(1998)によれば、「仏教思想は、縁起の理法によってものごとの相互関係を重視し、異質なものであってもそこに関連を見出し、関わりを大切にしていく姿勢を示す。したがって、世界が対立をのりこえ、真の協調関係を確立するためには、仏教思想が求められる」とし、仏教における共生について、「仏教思想の根本には、諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜の三宝印がある。(中略)仏教は、涅槃すなわち調和した安定した状態を求めるが、矛盾や対立を無視したり逃げまわったりするのではなく、正面から解決を志し、自他ともに変化していくことによって新しい関係に発展させていく努力をするのである。『共生』もまた、波風たてない共存ではなく、互いに自己変革しながら調和した関係を創り出していくものである」と述べている。さらに、椎尾の共生について、「恵谷師の教えによって、往生を宗教的人格形成作用と理解するならば、共に往生することをめざす『共生』は、人と人のかかわりの中で共に宗教的人格形成をはかっていくことであると理解される。そしてそれは、阿弥陀如来と我とが返照し合う念仏によって達成されていくものといえよう。」と述べている。

高石(1999)によれば、共生を「差別からの解放の思想」と捉えて、「無根拠な差異の価値付けに支配された立場を超えて水平な横一列の『共生』関係を生み出すためには、どのような思想に支えられることによって、それが可能であるかが問われなければならない」とし、「人間解放の思想である仏教」における共生関係を考えるうえでの示唆として、見田宗介の「差別の銀河へ」の一文『人を大切にするという思想は、人間だけを大切にすることを超える思想によってしか、支えられない。生きているものを大切にするという思想は、生きているものだけを大切にすることを超える思想によってしか、支えられない』を紹介し、「それによって、『存在のあらゆるかたちとの共生を享受する感覚』が、はじめてもたらされるのではないだろうか。」と述べている。

小林(1999)によれば、「通常の対話や協調で解決できない原因(こだわり・あそいなど)の一端に対し仏教側から鋭く指摘できる洞察と智慧があるはずである」とし、「現代文明が直面している課題のほとんどが調和に対する限りなき闘争・葛藤・相克ということに尽きる。(中略)このような世界に応える『共生』の原理として～大乘仏教が今、問われている。常に禅の祖師方は『手を把って共に行く』と教え、念佛者もまた願生浄土への『同朋』であった。その理念に類したものとして、一のかたに一切が含まれ、その一切のうちのそれぞれの一のかたにまた一切が含まれるといった重々無尽の無碍のあり方が華嚴の哲学思想やマンダラのモデルから得ることもできよう」と大乘仏教のなかの華嚴經入法界に仏教的共生の姿を見出し、「全一的な平等世界が差異ある個々を生かし包んで、しかも個々相互に障碍しないという思想と実践

は、大乘菩薩道の他に見出し難い。仏教としてのみならず、人類の新世紀の理念・目標として、その可能性を追求することができるのではなからうか」と述べている。

以上、仏教学者による共生の思想をみてきたが、石井(1999)も述べているように「近代仏教界における『共生』という語の定義は、あくまで浄土往生を基底としたものと考えられる」感がある。筆者の見解は、仏教における共生の思想を主張の普遍性という視点から考える上では、浄土教が提示する阿弥陀信仰・教団・社会というような階層性が窺われる観点からは、阿弥陀を真理としない人々との連帯をどのように考えるかが問題となってくることは否めないと考える。そこで、上記の仏教学者による見解を踏まえうえて、仏教における共生の思想の普遍性を導き出したい。

梯による見解において「共生」を「縁起の意」と把握するとよいとしている。また、清基による親鸞にみられる共生の思想も、他者たる存在との対立緊張をもちながら、往生浄土と阿弥陀仏の本願を前提とした縁起的存在としての自他の共存関係を認識することが共生の思想としていられる。奈倉も真の協調関係すなわち「共生」を確立するためには「縁起の理法」によってかわりを大切にしていこう姿勢が求められる、としている。さらに、椎尾(1929)も「一人の全宇宙に擴がる如く、何人も一切衆生によりて共生す。～諸法は縁起するが故に共生す。(中略)個人主義の極は競争たり寂寥たり滅亡たるのみ。されば縁起の故に共生し相應し和合し互成し純化し發達し安隱極楽となり、進化眞生息まざる浄土實報となり常寂光界となる。(中略)佛教の教理は唯此の縁起を明らかにするに在り。」と述べており、「共生」を「縁起の関係」と捉えている。これらの見解は仏教における共生の思想について縁起を基調として他との共生を語るところにあるといえよう。このように、仏教における共生の思想は縁起の理法が核であり、縁起論を中心として展開していくべきであろう。

5. 「縁起」の思想からみた共生の思想

原始仏教の縁起の理法を仏教における共生とし、さらに社会福祉の理念として適用されるには短絡的でありまた不充分である。そこで、華嚴經にヒントを得て縁起論を展開していきたい。木村(1999)は『縁起』の思想は、仏教の根本的な視座と考え方に関わる。それゆえに、仏教史上のあらゆる段階、あらゆる系譜の仏教において言及・説示され、あるいは敷衍されている。その中で、おそらく最も大きくこれを展開させ、独自の理論体系を構築したのが、中国の華嚴宗の人々のいわゆる『法界縁起』の思想である。そして、仏教の立場から新時代の『共生』のあり方を追及しようとするとき、この思想の中に重要な示唆が含まれていると思われる。」と述べている。また、先の小林圓照も華嚴經に仏教的共生の姿を見出している。

華嚴の思想について、中村(1998)によれば、「華嚴の思想は徹底的に包容主義の立場をとっており、原則として仏教の特定の特殊な信仰と結びつくという態度を示していません」。また、「仏教思想の中心の一つである華嚴の思想では、一人の人間の存在には、それを支えるべく過去の一切、そして世界のすべてが収斂していると考えられます。つまり、一人ひとりにはまさに生命としてかけがえのない存在であり、一つとして無駄な存在はないということです。『華嚴經』では、自己が形成されるためには、いろいろな原因、条件、状況が加わっているということを『重々無尽』という言葉で表す。すなわち、「めいめいの人が小さな宇宙であると同時に、その中に大宇宙を内含している、内に秘めている」という意味であり、また、「宇宙の中のありとあらゆるものが、その人の独自性を形成している」ということである。したがって、「個人あるいは個人の命というものは、決してほかから隔絶されたものではない。そして、

それ故に、それぞれの人がかけがえのない尊い存在である。」

中村(1998)は「少なくともすべての人間の一人一人がかけがえのない存在と考える仏教では、あらゆる人間は平等となるのです。また、『人格の尊厳』ということも、そういう平等の自覚に基づいて初めて本当に実現できるものではないでしょうか」と述べている。

さらに、「目に見えないところで全宇宙に連なっている」という視点、すなわち「すべての人間の一人一人がかけがえのない存在である」と考える仏教では、あらゆる人間は平等となる」とし、したがって、『人格の尊厳』ということも、そういう平等の自覚に基づいて初めて本当に実現できるもの」となり、「仮に現実には生きている人間は、あまりにもあさはかで、とても尊厳であるなどとは言えそうにもない存在であったとしても、『目に見えない意義』に思いを馳せるとき、『人格の尊厳』が成立する」としている。そして、「他人に対して無限の親しみを覚えて、相互に敬い尊びあい、同じ命を共にするものとして、尽きぬ共感を共にすることであり、そこにわれわれは明るく生きる『生き甲斐』を感じるのです。それはともに『無尽なるもの』との一体感を通じての心と心の抱擁です。そのような自覚を持って生きていくなら、同じように毎日を暮らしていながらも、その毎日を非常に幸せなものとして受け取ることができる」と述べている。

以上のことから、華嚴經の思想では、「宇宙の中のありとあらゆるものが、その人の独自性を形成している」という考えであり、「人間だけを大切にすることを超え」、「生きているものだけを大切にすることを超え」る思想によって支えられる「人を大切にすることという思想」であるといえよう。すなわち、個々人は、決してほかから隔絶されたものではなく、それゆえに、それぞれの人がかけがえのない尊い存在であるとし、「縁起の理法」を展開させた「人格の尊厳」と「平等」が説かれており、ありのままの相手を認め、相手を肯定的な存在として受け入れることを可能とする。仏教における共生の思想の基底は、まさにこの点に求められるべきといえるのではなからうか。

ま と め

仏教における共生の思想については多くの研究者が言うように縁起を基調としているが、原始仏教の縁起の理法により共生を説明するには不充分である。したがって、本稿では華嚴經に基づき、縁起論を展開したのである。

華嚴經の思想にみられる個々の関係性は、「それぞれが照らし合いながらそれぞれは輝いている」という「乱反射」しあっている関係性であり、すべては一体の関係にあると考えられる。ただし、ここでいう光全体は、大いなるものであり、教義、教団の立場により解釈の異なるところとなるが、浄土教でいえば阿弥陀如来といえよう。

また、その実践としては、「それぞれが照らし合いながらそれぞれは輝いている」という「乱反射」しあっている関係性を認識し、すべては一体の中で成り立っているという自己の非孤立性にめざめ、ある程度の我欲という人間の不完全性を認めつつもそれを制御し、乗り越えていくことにあるといえよう。これにより、それぞれの対立をのりこえ、真の協調関係を確立できる。そしてそこには、すべてのものごとはその「光の乱反射」(相互作用)により、常に変化するもの(諸行無常)であるがゆえに、個々人において、互いに自己変革しながら調和した関係を目指し努力をしつづけるという共に生きる姿勢に仏教的共生を見いだせるのではなからうか。

以上のことから、華嚴經の思想においては、「無根拠な差異の価値付けに支配された立場を超えて水平な横一列の「共生」関係」を生み出すものと考えられ、ノーマライゼーションの原

理を超える新しい社会福祉の原理となる我が国に独自の思想としての可能性が内包されている。今後この仮説を実証すべき研究を深めていきたい。

本研究は平成15年度名古屋女子大学特別研究助成による「仏教的観点からの共生」三谷嘉明氏との共同研究の一部である。

本稿をまとめるにあたり三谷嘉明氏より有益な示唆を頂いた。

引用・参考文献

- 新井俊一 「親鸞における共生の思想」『仏教における共生の思想』日本仏教学会編 1999 平楽寺書店 pp.145 - 154
- 石井清純 「道元禅師における仏祖との共生について」『仏教における共生の思想』日本仏教学会編 1999 平楽寺書店pp.77 - 90
- 石川 統 「小さな世界の共生」東正彦・安部琢哉編『地球共生系とは何か』第1章、(川那部浩哉監修、シリーズ「地球共生系」①、平凡社、1992 p12参照
- 井上達夫 井上達夫・名和田是彦・桂木隆夫編『共生への冒険』1992 毎日新聞社
- 栄沢幸二 『近代日本の仏教家と戦争 共生の倫理と矛盾』専修大学出版局 2002 pp54 - 84
- 尾畑文正 「共生の仏教学」『季刊 仏教 特集 <共生の思想>』法蔵館 1998 pp148 - 160
- 木村清孝 「共生と縁成」『仏教における共生の思想』日本仏教学会編 1999 平楽寺書店 p40
- 清基秀紀 「親鸞と共生」『仏教における共生の思想』日本仏教学会編 1999 平楽寺書店 pp.155 - 166
- 黒川紀章 『共生の思想 - 未来を生きるライフスタイル』(増補改訂)徳間書店 1991
- 黒川紀章 『黒川ノート - 思索と創造の軌跡 - 』同文書院 1994
- 栗原 彬 「共生ということ」栗原彬(編)『共生の方へ』1997 弘文堂
- 見田宗介 「差別の銀河へ」栗原彬編『講座・差別の社会学』4・1997. P31 弘文堂
- 小林圓照 「共生原理としてのサマヴァサラナの可能性」『仏教における共生の思想』日本仏教学会編 1999 平楽寺書店 pp.295 - 306 ,
- 椎尾弁匡 「共生の原理と組織」『椎尾辨匡選集』第七巻、山喜房仏書林 1972
- 椎尾弁匡 「共生の基調」『椎尾辨匡選集』第九巻、山喜房仏書林 1972
- 椎尾弁匡 『善導大師 - 全研究の提唱 - 』浄土宗務所・昭和3年
- 椎尾弁匡 『佛教哲学』大思想 エンサイクロペディア6 宗教思潮 1929 春秋社 pp254 - 255
- 高石伸人 「共生の関係論 - 「障害者介助」の現場から解放への越境を問う - 」『仏教における共生の思想』日本仏教学会編 1999 平楽寺書店 pp.19 - 32
- 高田真治 「社会福祉における「共生」の思想」『社会福祉の思想と人間観』ミネルヴァ書房 1998
- 高田真治 「社会福祉の内発的発展の課題と展望 社会福祉思想：二元論から関係論」関西学院大学社会学部紀要第72号 1995 pp.101 - 112
- 中村 元 『「仏教の真髄」を語る』麗澤大学出版会 2001
- 奈倉道隆 「共生」体得による今後の仏教強化 仏教福祉研究 1998
- 廣松渉他編 『岩波哲学・思想事典』(共生の項目、PP.1620 - 1621) 1998
- 藤本浄彦 「往生と共生」『仏教における共生の思想』日本仏教学会編 1999 平楽寺書店 pp.185 - 200
- 福島 智 「複合共生論 「障害」の有無を越えた「共生社会」へ向けて」佐伯胖・他(編)『共生の教育』1998 pp208 - 228 岩波書店
- 前田恵学 「椎尾弁匡師と共生の思想」(『印度学仏教学研究』第45巻第2号、1997年)
- 松田裕之 『「共生」とは何か 搾取と競争をこえた生物どうしの第三の関係』現代書館 1995
- 三谷嘉明 「障害を持つ児・者の教育・福祉思想のパラダイム転換」北陸法學 第10巻 第3・4号、pp.43 -

84 , 2003

梯 信暁 「浄土教と共生の思想 - 環境倫理との接点を求めて - 」『仏教における共生の思想』日本仏教学会編
1999 平楽寺書店 pp 229 - 246